

STAAT - GESELLSCHAFT - KIRCHE

Von Christian Walther

Die drei Begriffe Staat, Gesellschaft und Kirche bezeichnen ein Spannungsfeld eigener Art. Es besteht näherhin darin, daß ihre Zuordnung schwierig und die klassischen Zuordnungsversuche fragwürdig geworden sind. Darüber hinaus besitzt aber jeder dieser Begriffe für sich eine eigene Problematik. In bezug auf den Staat - wenn man hier nur einmal stichwortartige Vorstellungen ansprechen will - reicht die Skala vom Obrigkeitsstaat über den Staat als Ordnungsmacht, als Umverteilungs- und Versorgungseinrichtung bis zur ausgesprochenen anarchistischen Vorstellung. Dahinter steht allerdings die prinzipielle Frage, was der Staat überhaupt ist. Es zeigt sich heute, daß keine allgemein anerkannte Staatstheorie vorhanden ist, an der man sich orientieren kann.

Im Hinblick auf die Gesellschaft begegnen wir ebenfalls einer verwirrenden Vielzahl von Vorstellungen. Auch hier wieder nur einige Stichworte: freie Gesellschaft, sozialistische Gesellschaft, neue Gesellschaft, pluralistische Gesellschaft, kapitalistische Gesellschaft, humane Gesellschaft, sekundäre Gesellschaft, säkulare Gesellschaft. Hinter solchen Vorstellungen, die sich antagonistisch gegenüberstehen oder ergänzen können, steht ebenfalls wieder die prinzipielle Frage, was denn die Gesellschaft überhaupt ist. Auch in dieser Beziehung fehlt eine Theorie der Gesellschaft.

Schließlich signalisiert der Begriff Kirche gegenwärtig eine Problematik eigener Art. Volkskirche oder Freiwilligkeitskirche, Kirche als hierarchisch-kultische Anstalt der Frömmigkeitsverwaltung oder als weltchristliche Dienstgemeinschaft, solche Alternativen, die noch um einige Beispiele vermehrt werden könnten, weisen darauf hin, daß eine allgemeine tiefgreifende Identitätskrise mit graduellen Abstufungen alle Kirchen erschüttert und die Frage hervortreibt, was denn nun Kirche überhaupt ist.

Eine wirklich eingehende Erörterung der jeweiligen Eigenproblematik wie des Problems der Zuordnung kann in diesem zeitlich begrenzten Referat natürlich nicht geleistet werden; deswegen greife ich dankbar die Möglichkeit auf, mich auf einige Anmerkungen zu drei Fragen zu beschränken, die mir übermittelt worden sind. Es handelt sich um folgende: Welches sind die Wandlungen im theologischen Staatsverständnis? Welchen Platz hat die Kirche in der Gesellschaft? Welchen Platz haben Christen in politischen Parteien?

I

R. Smend hat im Evangelischen Kirchenlexikon (Band 3, Sp. 1105 ff) dem Stand der Staatslehre wie der Staatstheologie eine ungewöhnlich unterschiedene Formulierung gegeben. Die Staatstheologie durchläuft eine Abfolge von Fragen: Nach dem, was der Staat sei (antike Theorie im Sinn und Wesensschau), was er darf (christliche und an sie anschließende säkulare Kritik), was er solle (positive Frage nach Sinn und Aufgabe). Eine reformatorische Staatslehre gäbe es nicht. Die umstrittene Zwei-Reiche-Lehre sei kein konstruktives, sondern nur ein regulatives Prinzip von großer kritischer Kraft. Die festen naturrechtlichen Maßstäbe der alten Kirche seien aufgegeben worden, während der Gegenstand dieser Bemühung sich von der »Obrigkeit« zum modernen Staat wesentlich gewandelt habe. Wichtig ist hier der Schlußsatz. In der Tat wird man feststellen können, daß die Wandlungen im theologischen Verständnis des Staates, die besonders nachdrücklich mit der theologiegeschichtlichen Wende zu Beginn unseres Jahrhunderts einsetzen und die wesentliche Antriebe in der Zeit der Bekennenden Kirche erhalten haben, auch gerade diese geschichtlichen Wandlungen im Staatswesen selber reflektieren. Das kommt besonders deutlich bei Ernst Wolf, um hier nur einen namhaften Vertreter der protestantischen Theologie zu zitieren, zum Ausdruck, wenn er im Anschluß an die 5. These der Barmer theologischen Erklärung von 1934 feststellt, daß in der protestantischen Staatsauffassung eine große und zunächst auch besonders peinliche Ernüchterung eingetreten sei: »Die Schrift und mit ihr die Kirche redet vom Staat nicht als von einer göttlichen Ordnung und damit vom Sein und Wesen des Staates, sondern von ihm als Anordnung Gottes, also rein feststellend vom Daß von Staat. Sie sagt auch nichts über die Entstehung des Staates und über seine Gestalt, sondern sie redet von seinem Ort, nämlich der noch nicht erlösten Welt, und von seiner göttlich angeordneten Aufgabe, deren Vollzug als ein Handeln menschlicher Vernunft, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens gekennzeichnet ist. Bei der Erfüllung dieser Aufgabe muß und darf er Gewalt androhen und ausüben. Ihr Inhalt ist die Sache für Recht und Frieden, das heißt also nicht primär und deshalb nicht etwa die Aufstellung und Durchführung eines Kulturideals« (Ernst Wolf, Barmen, 1957, S. 144).

Was ist der entscheidende *Gehalt* des sich in diesem Zitat abzeichnenden Wandels im Staatsverständnis? Es ist meines Erachtens daran zu sehen, daß hier die *obrigkeitliche Staatsauffassung, wie sie ältere theologische Traditionen ausgebildet haben, aufgegeben worden ist zugunsten einer rechtsstaatlich-demokratischen*. Damit ist aber ein Ansatz ausgebildet, der es erlaubt, die gegenseitigen Verpflichtungen, die Staat und Staatsbürger gegeneinander haben, pragmatisch in den Blick zu nehmen, statt wie bei einer rein

obrigkeitsstaatlichen Denkweise, nur im Einbahnverkehr gewissermaßen, von den Rechten, die der Staat gegenüber dem Bürger hat, und den Pflichten, die der Bürger gegenüber dem Staat hat, zu sprechen.

Darin zeichnet sich nun auch jene emanzipatorische Bewegung ab, die spätestens seit dem 18. Jahrhundert das europäische Staatsdenken nachhaltig beeinflußt hat. Versteht man nämlich *Emanzipation* von seinem lateinischen Wortsinn her, dann heißt es »mündig werden«. Der mündige und in diesem Sinn emanzipierte Mensch ist aber der Mensch, der eine Sache nicht unbesehen hinnimmt oder sich ihr blindlings unterwirft, sondern der sie vor sich hinstellt und kritisch prüft, was an ihr dran ist. In dieser Hinsicht ist also, im Gegensatz zur obrigkeitsstaatlichen Denkweise mit ihrer Betonung des loyalen Untertanengehorsams, der Staat nicht eine fraglos hinzunehmende Größe, der man sich nur blindlings zu unterwerfen habe (eine Haltung, die ja immer wieder in der Menschheitsgeschichte sehr nachdrücklich das Entstehen totalitärer Systeme gefördert hat), sondern der Staat wird jetzt selber zu einer zu befragenden und damit fragwürdigen Größe, die der kritischen Überprüfung unterliegt.

Des weiteren und in Konsequenzen dieses Ansatzes zeichnet sich in dem gegenwärtigen evangelischen Staatsverhältnis eine sehr viel nachdrücklichere Betonung der Menschenrechte gegenüber der Staatsgewalt ab. Danach ist es dann die Aufgabe des Staates protektiv und in seiner Gesetzgebung zugleich produktiv zu sein. *Protektiv* meint hier, im Sinne des Schutzes einklagbarer Menschenrechte, wie etwa am Beispiel der europäischen Konvention über die Menschenrechte ersichtlich, zu wirken. *Produktiv* heißt, daß er gehalten ist, neue Anregungen zur Verbesserung der Lebensmöglichkeiten, der Kultur usw. zu schaffen, wie es etwa bei den Zusatzkonventionen zur UN-Charta der Menschenrechte zum Ausdruck kommt.

Ein letzter Grundzug in den Wandlungen des evangelischen Staatsverständnisses, der, wie der Artikel von Wolfgang Schweizer in der RGG zeigt, sehr stark die demokratische rechtsstaatliche Verfassung betont, besteht nun darin, daß jedem Versuch widerstanden wird, eine theologische Staatsideologie oder Staatsmetaphysik auszubilden. Auch die Demokratie wird nicht als schöpfungsmäßiger Ausdruck göttlichen Willens betrachtet, sondern mehr von ihrer funktionalen Seite her und das heißt als eine Staatsform, die unter den Bedingungen unserer Zeit für die Rechte der Menschen einzutreten hat.

Die Dynamik geschichtlicher Veränderungsprozesse, in die Staat, Kirche und Gesellschaft hineingezogen sind, lassen keine für alle Zeiten und Orte feststehende, ein für allemal gültige Antwort erwarten. Jede Generation steht neu vor der Frage, was der Staat ist und welche Funktion er haben soll und muß. Auch und gerade von der Theologie wird man darum hier

zunächst nur zu sagen haben, daß sie die historischen Wandlungsprozesse reflektiert, daß sie bestimmte Konsequenzen in bezug auf die Revision übernommener Traditionen gezogen hat und daß sie zugleich aber auch festhält daran, daß die Aufgabe des Staates sei, das Recht zu schützen, den Frieden zu wahren und die Lebensmöglichkeiten der Staatsbürger zu vergrößern und zu verbessern. Damit ist nun aber auch zugleich das Recht auf Opposition gegen den Staat eingeschlossen, der diesem Mandat nicht mehr gerecht zu werden vermag oder bewußt nicht gerecht werden will, weil die Staatsraison eine zeitweise oder gänzliche Außerkraftsetzung der gegenseitigen Rechte und Pflichten von Staatsbürgern und Staatsgewalt angeblich notwendig mache. Die Bekennende Kirche hat an ihrem Teil diese Opposition demonstriert. Sie wird heute von Christen in anderen Erdteilen und oftmals geradezu unter Berufung auf die Erfahrung in der deutschen Kirchenkampfzeit manifestiert.

II

1845 führte der damalige Heidelberger systematische Theologe Richard Rothe aus, daß die Kirche eigentlich gar *keinen Platz mehr in der Gesellschaft habe*. Sie könne allenfalls noch Rückzugsgefechte in Gestalt von Diakonie und Innerer Mission betreiben. Das, was der Kirche einstmals als sozialgestalterische Kraft oblag, ist jetzt in die Verantwortung des christlichen Bürgers übergegangen. Auch *Hegel* hat in seiner Philosophie der Geschichte die These vertreten, daß die geschichtliche Entwicklung der Kirche eigentlich überflüssig mache, denn die Verchristlichung der Gesellschaft sei soweit fortgeschritten, daß man ohne Kirche auskommen könne. Er schließt seine Betrachtungen mit der Frage: Soll das neutestamentliche Wort, daß die Pforten der Hölle die Kirche nicht überwinden werden, keine Gültigkeit mehr haben? Soll also in bezug auf Kirche die geschichtliche Entwicklung mit einem Mißton enden? Und er gibt darauf die Antwort: Was hilft es, dieser Mißton sei in Wirklichkeit vorhanden.

Unter dem Vorzeichen des Wissenschaftspositivismus, wie er sich gerade in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts herauskristallisierte und beherrschend wurde, erhielt diese These von der Überflüssigkeit der Kirchen eine neue Nuance. Es war Ernst Troeltsch, der die Auffassung vertrat, daß zwar christlichen Gruppen und Kirchen wesentlich als herkunftsgeschichtliche Macht beim Zustandekommen der neuzeitlichen Lebenswelt mitgewirkt haben, daß aber mit dem Entstehen dieser modernen Welt zugleich auch das Ende jener Einflußmöglichkeiten von Kirche und Theologie gekommen sei. In seinem wissenschaftlichen Testament hat Troeltsch 1923 diese These dann noch einmal nachdrücklich formuliert, indem er feststellte, die Gestal-

tung der modernen Welt müsse man der Soziologie, der Ökonomie und der Technik überlassen. Die Theologie sei gewissermaßen nur noch für den innerkirchlichen Dienstgebrauch gültig und im übrigen stünden Kirche und Gesellschaft, überspitzt ausgedrückt, in einem gesellschaftsfreien, damit aber auch sterilen Raum.

Auch in jüngsten empirischen kirchensoziologischen Erhebungen findet man diese Grundanschauung. So heißt es in einer Studie, daß die Kirche, ihres sozialen Markt- und Funktionswertes beraubt, nunmehr nur noch eine Existenz am Rande der Gesellschaft führe.

Demgegenüber stehen die Ergebnisse anderer Untersuchungen, die darauf aufmerksam machen, daß heute zwar ein sozialer Funktionsverlust auf der einen Seite feststellbar sei, denn tatsächlich sei die durch die Kirche repräsentierte Christenheit weder ein einendes, kulturelles und geistiges Band, noch besitze die Kirche eine monopolartige dominierende Stellung in der Gesellschaft. Auf der anderen Seite aber seien deutliche Funktionszuwächse festzustellen, z. B. im Bildungsbereich, im Sozialfürsorge- und sozialpolitischen Bereich etc. (integrat. Faktor), die teilweise nur schwach, teilweise überhaupt noch nicht wahrgenommen würden. Auf diesem Hintergrund konnte sich dann jene Anschauung herausbilden, daß die eigentümliche Anpassung an den Wissenschaftspositivismus, die Theologie und Kirche in einem gesellschaftsfreien Raum ansiedelte, zwangsläufig zur Emigration der Kirche aus der Gesellschaft führen mußte und die Kirche ineffizient machte.

Ich knüpfe an diese These an und stelle fest, daß in der Tat heute nirgendwo mehr in der Theologie die alte Trennung zwischen Glauben und Öffentlichkeit durchgehalten wird. Christlicher Glauben ist also nicht mehr reine Privatsache, sondern will gerade auch im Raum der gesellschaftlichen Öffentlichkeit bezeugt und gelebt werden. Diese Einsicht, die etwa Dietrich Bonhoeffer vermittelt hat, hat dann auch nach 1945 zu jenem Postulat geführt, daß die Kirche gegenüber der Gesellschaft ein Wächteramt besitze.

Freilich läßt sich nicht gut übersehen, daß die Gesellschaft bis zum heutigen Tage einer der ganz großen Störfaktoren in der Theologie geblieben ist. In der Beziehung hat Troeltsch durchaus Recht gehabt, als er feststellte, daß die protestantische Theologie keine eigene Sozialtheorie entwickelt habe und demzufolge auch gar keine Zielvorstellungen ausbilden könne bezüglich ihrer Wahrnehmung des kirchlichen Öffentlichkeitsauftrages. Auch und gerade die gegenwärtige evangelische Sozialethik beschränkt sich in dieser Beziehung, und durchaus im Sinne einer negativen Dialektik, auf die Feststellung, was nicht sein darf. Aber ihr mangelt es an der Kraft, konkret zu sagen, was sein soll. Anders ausgedrückt, die Theologie beharrt weiterhin in ihrem auf

Gesellschaft hin gerichteten Denken auf der Position der Abstraktion vom Stoff der Erfahrung.

Diese Allgemeinheit ist es, die nun gerade dazu geführt hat, daß ein theoretisches Vakuum entstanden ist zwischen kirchlicher Sozialarbeit, und zwar durchaus verstanden als gesellschaftspolitische Aktivität im breitesten Sinne, und theologischer Begründung. Auch hier kann man wieder sagen, daß es gerade der Mangel an Beachtung erfahrungswissenschaftlicher Einsichten und die Beschränkung auf normative Postulate ist, der die Position der Kirche in der Gesellschaft nicht recht ausloten läßt. Konkret ginge es also jetzt darum, die Wirkmöglichkeiten für die Kirche zu analysieren, die Kräfte, die vorhanden sind, zu formieren und strategische Zielvorstellungen auszubilden, auf die hin man die Kräfte einsetzen will. Aber gerade dieses planerische Moment fehlt bisher noch so gut wie ganz. Wie überhaupt das »Elend der praktischen Theologie« darin besteht, daß sie auf die volle Breite kirchlicher Aktivitäten gar nicht theoretisch reflektiert.

Die Position der Kirche in der Gesellschaft läßt sich also gerade nicht mit allgemeinen Postulaten normativer Art beschreiben, sondern nur in eben diesem Zusammenspiel von theoretischer Reflexion und erfahrungswissenschaftlicher Durchdringung bestimmen.

Dabei wird es dann auch darauf ankommen, die Kirche als Institution im soziologischen Sinn nicht als eine außerhalb der Gesellschaft stehende Einrichtung zu sehen, sondern ihre geschichtliche Zusammengehörigkeit mit der Gesellschaft stärker zu betonen. Man braucht in diesem Zusammenhang dann nicht gleich das Gespenst eines neuen Kulturprotestantismus heraufzubeschwören, sondern man sollte sich vielmehr die Tatsache vergegenwärtigen, daß durch ihre Glieder die Kirche immer mit der Gesellschaft verbunden ist, daß es also gar keine christliche und kirchliche Existenz gibt, die nicht zugleich auch soziale Existenz wäre.

Eine andere Frage ist hier, wie die Kirche ihren Platz in der Gesellschaft ihrem Wesen und ihrem Vermögen entsprechend angemessen ausfüllen kann. Dabei wäre auch durchaus die Frage zu stellen nach der gesellschaftlichen Relevanz klassischer kirchlicher Aktivitäten, wie sie in Gottesdienst, Unterweisung, Seelsorge und Diakonie zum Ausdruck kommen. Darüber hinaus müßte auch der Aktionswille, der heute allenthalben in den Kirchen spürbar ist und der sich in Begriffen: weltliche Christenheit oder Humanisierung der Gesellschaft bis hin zur Theologie der Revolution Ausdruck verschafft, kritisch auf seine Berechtigung wie aber auch auf die darin enthaltenen Gefahrenmomente untersucht werden. Man kann sich dann durchaus von Ernst Bloch die Einsicht vermittelt lassen, daß ohne utopischen Ausgriff in die Zukunft das geschichtliche Leben zum Stillstand kommen würde, daß aber

Nüchternheit jenes unendlich wertvollen Körnchen Salz in allen utopischen Ausgriffen sein müsse.

III

Die Frage nach dem Platz des Christen in politischen Parteien hat zunächst einen doppelten Problemaspekt. Einerseits weist diese Frage zurück in eine Zeit, wo die Mitgliedschaft in politischen Parteien unter Ausklammerung des christlichen Glaubens betrachtet wurde. Sie war dann eine Frage staatsbürgerlicher Verantwortung und persönlicher Zustimmung zu den Zielen eines Parteiprogramms. Heute, wo diese Unterscheidung zwischen Glauben und Öffentlichkeit nicht mehr gemacht werden kann, drängt sich die Frage auf, in welcher Partei ein Christ den Einsichten, die ihm sein Glaube vermittelt, gemäß zugleich auch seine staatsbürgerliche Verpflichtung wahrnehmen kann. Es scheint darüber Übereinstimmung zu herrschen, daß die Mitgliedschaft eines Christen in politischen Parteien nur dann insoweit gerechtfertigt ist, solange diese Parteien selber die anerkannte Rechtsstaatlichkeit bejahen und sich damit einer öffentlichen Kontrolle politischer Machtausübung unterwerfen.

Der andere Problemaspekt ist durch die leidenschaftliche Diskussion bezeichnet, ob es überhaupt eine christliche Partei geben könne. Die Antworten hierauf sind geteilt. Über das »christlich« etwa in der CDU ist viel diskutiert worden. Ich will hier auf diese Diskussion gar nicht näher eingehen, zumal sehr viel unnötige Polemik an dieser Stelle entstanden ist. Nur sollte deutlich sein, daß christlich nicht mehr einen irgendwie gearteten politischen Monopolanspruch beinhalten kann, dergestalt, daß man eigentlich nur als Christ dann parteipolitisch tätig sein könne, wenn man einer dezidiert christlichen Partei angehört.

Jene, bei der Darstellung der Wandlungen im evangelischen Staatsverständnis auftauchenden Feststellungen, daß die Gestaltung der Gesellschaft zunächst der politischen Vernunft unterliege, also in ihrer relativen Eigenständigkeit zu sehen sind, macht es eben möglich, politische Vernunft, die ja niemals auf eine Einheitsformel zu bringen ist, auch in anderen parteipolitischen Zusammenhängen als denen einer nur-christlichen Partei zur Geltung zu bringen. Das Wesentliche hier ist wohl nicht der Anspruch, christlich oder säkular zu sein, sondern daß die politische Vernunft und die politische Einsicht und Erkenntnis in einer vom Glauben geleiteten Weise, wie Luther es schon definierte, zur Geltung kommen.

Damit fällt nun aber auch ein besonderes Licht auf die Beteiligung von Christen an parteipolitischer Arbeit. Da für den Glauben wesensmäßig die Unterscheidung zwischen dem endgültigen, allein Gott vorbehaltenen Ende

der Geschichte und den vorläufigen geschichtlichen Ordnungen, Institutionen und Strukturen ist, wird der Christ niemals nur politisch an ein bestimmtes Parteiprogramm angepaßt sein können, sondern immer auch die Zukunftsdimension, und das heißt, das Vorläufige in solchen Programmen zu erkennen haben. Er wird damit also gerade kritisch auch seiner eigenen Partei gegenüber sein müssen. Kritisch ist hier nicht zu verwechseln mit notorischem Querulantenentum oder politischer Besserwisseri, sondern kritisch bedeutet, daß er nicht aufgeben kann zu fragen, wie das Leben der Polis besser- menschengerechter, das heißt humaner, gestaltet werden kann. Insofern wird man sagen dürfen, daß der Christ in den politischen Parteien ein unbequemer Mitarbeiter sein muß, wenn man so will, der Anwalt der schwächeren, der vergessenen Seite. Damit wird dem Christen zwangsläufig eine permanente Konfliktsituation zugemutet.

Aber das Problem reicht noch weiter. Es zeigt sich heute in erschreckender Deutlichkeit, wie weit man trotz des proklamierten Öffentlichkeitsanspruches noch von einer Konzeption entfernt ist, die als politische Orientierungsgrundlage dienen kann. Es fehlt eine Theorie des politischen Dienstes der weltlichen Christenheit in praktischer Absicht. Dieser Mangel hat ein Vakuum erzeugt, in das jetzt politische Anschauungen von links und rechts einströmen, theologisch oder quasi-theologisch assimiliert werden, aber einer eigenen Konzeptionsbildung dadurch eigentlich entgegenwirken.

Für eine solche ethische Orientierungsgrundlage zu plädieren, kann und soll nicht heißen: für eine politische Uniformierung der Christenheit einzutreten. Nichts kann darüber hinwegtäuschen, daß die Verwirklichung politischer Ziele und die Verwendung dazu erforderlicher Mittel nicht eindeutig festzulegen sind. Vielmehr ist in dieser Beziehung ein, wenngleich auch oft stark eingegrenzter Spielraum für die persönliche wie kollektive Entscheidungsfreiheit gegeben. Und der sollte auch erhalten bleiben. Eine gemeinsame Orientierungsgrundlage darf also nicht mit einem kollektivierten Zwangsgesetz verwechselt werden.

Mit diesem Begriff ist vielmehr eine bleibende Aufgabe bezeichnet. Bei ihr handelt es sich um die ständige, notwendige Selbstkontrolle dessen, was man will und wie man es erreichen kann. In diesem Zusammenhang ist es einfach unumgänglich, solche Begriffe wie »politische Gewissensentscheidung« oder »politische Ermessensfrage« auf ihre wirkliche Tragfähigkeit hin kritisch zu prüfen. Beide werden ja weithin als jene Instanzen angesehen, denen die letzte Entscheidung in politischen Fragen vorbehalten ist. Aber gibt man sich in dieser Beziehung nicht einer Illusion über ihr wirkliches Vermögen hin? Das Gewissen ist an sittliche Normen und Werte gebunden. Es nimmt die von ihnen ausgehenden Forderungen wahr. Aber die Normen selbst haben einen zutiefst geschichtlichen Charakter. Sie wandeln sich, was bedeu-

tet, daß ihre Forderungen ebenfalls Wandlungen unterliegen. Wer oder was entscheidet aber darüber, welches die verbindlichen sittlichen Normen sind? Der Rückzug auf das Gewissen wirkt in dieser Beziehung leicht wie eine Verlegenheitslösung angesichts aller derjenigen Faktoren, die auf diese Entscheidung einwirken. Herkunft und Bildung, Parteizugehörigkeit und ideologische Fixationen, Prestigefragen und Rücksichtnahmen spielen dabei eine oft ebenso entscheidende Rolle wie die ständig wechselnden politischen Konstellationen. Nicht viel anders steht es mit dem Ermessen, das die Entscheidung fällen soll, welche Wege zur Erreichung bestimmter Ziele eingeschlagen werden sollen. Ermessen, das klingt äußerst rational, das weist auf strenge, vernunftmäßige Prüfung und Wahl der Mittel hin. Indessen ist oft nicht zu übersehen, daß Ermessensentscheidungen weniger von rationalen Gründen als von emotionalen Gestimmtheiten, von ebenfalls ideologischen Fixationen, von Machtfragen, von Sympathien oder Antipathien und von opportunistischen Erwägungen bestimmt werden. Wenn hier auf diese Faktoren hingewiesen wird, dann gewiß nicht, um erneut die Politik als ein übles Geschäft anzuprangern, mit dem jeder um moralische Integrität besorgte Mensch nichts zu tun haben sollte. Jene Anschauung, daß das politische Lied ein garstiges ist, gehört hoffentlich für immer der Vergangenheit an. Worauf vielmehr aufmerksam gemacht werden soll, ist, daß die theologische politische Ethik, wenn sie sich an das Gewissen und das politische Ermessen wendet, es mit keineswegs eindeutigen und unbedingten Größen zu tun hat, sondern mit bedingten, angefochtenen und oft hilflosen. Der nur seinem Gewissen verantwortliche Politiker ist ein heroisches ethisches Ideal. In der alltäglichen politischen Praxis begegnen wir statt dessen nicht der Idealgestalt, sondern Menschen, die neben ihrem politischen Sachverstand eben auch ihre Strebungen und Triebe, ihre Grenzen und ihr Unvermögen haben. Wenn der Angriff der Christenheit auf die Welt sich daher lediglich auf die Gewissenschärfung der Verantwortlichen beschränken wollte, indem der Anspruch geltend gemacht wird, damit zur politischen Vernunft befreien zu wollen, im übrigen dann aber doch alles dem politischen Ermessen überläßt, dann kann das trotz aller guten Absicht etwas zutiefst Unmenschliches sein, weil es den Politiker nicht in seiner Menschlichkeit und d. h. auch in seiner Gebrochenheit und Hilflosigkeit ernst nimmt. Was also in dieser Beziehung geboten sein könnte, das ist eine neue Verbindung von Christentum und politischer Vernunft. Ihr gegenüber hätte es sich dann ebenfalls glaubenswürdig auszulegen, indem es die ihm eigene politische Vernunft kenntlich macht, nicht, um zu herrschen, sondern, um zu helfen.

Diese dem Christentum eigene politische Vernunft dann aber zum Tragen zu bringen, das setzt eine kritische Prüfung der in Christenheit und Kirche einflußreichen, obwohl nicht immer bewußten politischen Vorurteile und

Vorverständnisse voraus. Hier liegt in der Tat ein weites Feld für theologische wie für politisch-ethische Reflexionen vor uns. Auf diese Vorurteile und Vorverständnisse aber kritisch prüfend einzugehen, das bedeutet dann nichts anderes, als sie vor sich hinstellen, um so über ihr Recht oder ihr Unrecht entscheiden zu können. Die Freiheit des Christen, gerade auch dem Bereich der Politik gegenüber, wird jedenfalls so lange ein leeres Gerede bleiben, als sich damit nicht auch der Mut und die Entschiedenheit verbinden, eben jene verborgenen Bindungen durchsichtig zu machen, die die »herrliche Freiheit eines Christenmenschen« vorgängig einschränken. Es kann sich erst dann zeigen, ob wir in einer rechten oder falschen Weise politische Tatbestände analysieren und interpretieren und ob wir die richtigen oder falschen Konsequenzen für das politische Handeln ziehen. Die Kontroverse über das politische Engagement von Christen und seine konkreten Formen braucht ja gar nicht aus tiefgreifenden theologischen Unterschieden hervorzugehen. Wie oft hört man, daß in politischen Dingen sich befehlende Theologen sich gegenseitig versichern, theologisch durchaus übereinzustimmen. Wenn aber die theologischen Einsichten offensichtlich nicht als trennend betrachtet werden, was kann es dann anderes sein als jene verborgenen Vorurteile? Was eine sich auch für die Politik - in jenem weiteren Sinne der angemessenen, menschwürdigen und gerechten Gestaltung der sozialen Bezüge - verantwortlich wissende Christenheit daher sich selbst und der Öffentlichkeit schuldet, was ihr Glaubwürdigkeit verleiht, das ist die offene Diskussion der politischen Vorurteile. Da in dieser Beziehung die Christenheit auch nur das Spiegelbild dessen ist, was im säkularen Raum wirkt, so kann ihre kritische Prüfung der politischen Vorverständnisse, an die sie ja nicht gebunden ist, geradezu befreiend in Richtung auf eine allgemeine Erweiterung des politischen Erkenntnishorizontes - mit allen darin enthaltenen Selbstkorrekturen - wirken. Weder konservativ-obrigkeitsstaatliche noch revolutionär-infragestellende Grundanschauungen, weder nationale noch überstaatliche Zielsetzungen, weder liberale noch sozialistische Ideen stellen schon Letztwerte dar. Sie sind Weisen, politisches Geschehen zu verstehen und durch die von ihnen entwickelten Handlungsdirektiven zu kontrollieren. Aber auch sie enthalten nur Wahrheitsfragmente. Sie drücken nicht schon die ganze Wahrheit unverfälscht aus. Dieses festzustellen bedeutet, nichts eigentlich Neues zu sagen. Jeder politisch denkende Mensch, der sich ein Empfinden für Wahrhaftigkeit bewahrt hat, wird das eingestehen. Dennoch liegt in jeder politischen Konzeption die gefährliche Tendenz, sich zu verabsolutieren. Von dieser Tendenz sind auch Christen nicht verschont; nur wird es bei ihnen noch um einige Nuancen gefährlicher, wenn theologische Gründe für die jeweiligen politischen Grundeinstellungen maßgebend gemacht werden. Theologie und theologisch-politische Ethik dürfen

jedoch nicht als Hilfsmittel angesehen werden, die eine oder andere Grundeinstellung abzusichern, oder als eine Quelle für Argumente der einen gegen die andere mißbraucht werden. Gott ist kein politisches Argument, sondern der Herr der Geschichte. Die Christen sind von ihm nicht gefragt, wie überzeugungstreu sie ihre politischen Anschauungen praktizieren, sondern wie überzeugungstreu sie seine Herrschaft bezeugen, d. h. aber, wie ernst sie ihre Liebe zum Menschen nehmen, indem sie rückhaltlos für die Rechte des Mitmenschen eintreten. Die Radikalität des Liebesgebotes seines Sohnes erfordert die Radikalität der politischen Selbstkontrolle auf seiten seiner Nachfolger mit all den darin eingeschlossenen Korrekturen politischer Vorstellungen und Verhaltensweisen. Was dann an einer christlich-marxistischen Grundeinstellung - und es gibt ja nicht wenige, die sich als christliche Marxisten bezeichnen - berechtigt ist oder an einer anderen, liberalen oder konservativen, das wird sich herausstellen. Aber auch erst dort, wo diese Selbstkontrolle in der Konfrontation mit Gottes Offenbarung vollzogen wird, wo die falschen Ismen zerbrechen und politische Überzeugungen mit allen ihren vermeintlichen Rechtsansprüchen relativ werden, da gewinnt der Angriff der Christenheit auf die Welt seine Glaubwürdigkeit zurück.

Eine politische Meinungs- und Bewußtseinsbildung in der Christenheit ist nötiger denn je. Doch ist das noch nicht genug. Sich von der Liebe Christi drängen lassen, heißt nun eben auch, die Verhältnisse unter den Menschen zu ändern. Die Geschichte der Kirche ist voll von Beispielen dafür, wie unter wechselnden historischen Bedingungen die Ausrichtung auf das kommende Gottesreich nicht davon abgehalten hat, einen schöpferisch-vorgreifenden Blick für das Mögliche und sachlich Nötige zu entwickeln. Liebe im christlichen Verständnis ist nicht ein abstraktes Prinzip, sondern eine schöpferische Kraft, die dort, wo es um das Recht des Nächsten geht, zur unerbittlichen und unbestechlichen Kritikerin werden kann und muß. Sie ist darin aber gerade nicht widervernünftig, so daß sie im politischen Leben nicht zur Wirksamkeit gelangen kann; sondern sie öffnet der politischen Vernunft die Augen für das Mögliche und Notwendige. Eine Christenheit, für die die Liebe ihres Herrn nicht zu einem unerreichbaren Ideal geworden ist, mit dem man allerdings keine Politik betreiben kann, sondern zu einer regenerierenden Quelle der Vernunft, wird dann gerade für die Vernünftigkeit der politischen Vernunft eintreten. Sie wird allerdings auch dort zu einem unbequemen politischen Element werden, wo sie die vorgebliche politische Vernunft oder Unvernunft als Interessen-Egoismus oder als politischen Illusionismus entlarven muß.

Was es allerdings unter den Bedingungen der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation heißt, die christliche Nächstenliebe in der politischen Vernunft aktiv werden zu lassen, das ist ebenfalls kontrovers. Die Scheidelinie verläuft

hier zwischen der Auffassung, daß dies nur den einzelnen Christen und nicht die Kirche als Institution betreffe, denn sie müsse außerhalb der Politik bleiben, und jener Auffassung, daß sich hier gerade die Kirche korporativ zu engagieren habe. Auf die Probleme, die an dieser Stelle aufbrechen, hat die EKID-Synode im Oktober 1968 aufmerksam gemacht (vgl. dazu: Die Zukunft der Kirche und die Zukunft der Welt, besonders aaO S. 152 ff). Es ist Walter Kreck, der vor ihr den Bericht über die Arbeit eines der Vorbereitungsausschüsse erstattete, darin zuzustimmen, daß »Kritik an veralteten unmenschlichen Strukturen . . . nur sinnvoll (ist), wenn sie mit der Suche nach besseren Entwürfen für die Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse verbunden ist« (aaO S. 156). Die konstruktive Alternative zu suchen, stellt sich als Aufgabe. Das kann dann aber ebensowenig noch die Sache eines einzelnen sein, wie sie in der Öffentlichkeit zu vertreten. Hier ist vielmehr die Kirche als ganze aufgerufen. Der Riß zwischen dem nur seinem Gewissen folgenden einzelnen und der Kirche, der die heutige Kontroverse über die politische Ethik durchzieht, das ist die Folge eines noch immer herrschenden individualistischen Prinzips auf der einen und einer fehlenden theologischen Theorie kirchlicher politischer Praxis auf der anderen Seite. Jener Riß aber deutet einen Gegensatz an, der in Wahrheit keiner zu sein braucht. Wenn es heute darum geht, daß der Mensch in der ihm von Gott gegebenen Frist sein Leben sinnvoll so gestaltet, daß er Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit planen muß, dann bedingen und ergänzen das individuelle und das kollektive Handeln einander. Dieses »sowohl als auch« ist die konkrete Gestalt der Nächstenliebe in politischer Aktion. Weil und sofern es nur das ist, kann die Christenheit mit gutem Gewissen zur »pressure group« für die Menschlichkeit Gottes in unserer Zeit werden.